

Ética y derecho	Título
Angulo N., S.J., Alejandro - Autor/a	Autor(es)
En: Controversia no. 168. (mayo 1996). Bogotá : CINEP, 1996.	En:
Bogotá	Lugar
Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP)	Editorial/Editor
1996	Fecha
	Colección
Filosofía; Totalitarismo; Violencia; Trascendencia; Derechos humanos; Derecho; Ética; Colombia;	Temas
Artículo	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Colombia/cinep/20100916111015/EticaySociedadEticayDerechoControversia168.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



ETICA Y SOCIEDAD







Demógrafo, sociólogo, profesor Universidad Gregoriana de Roma.

ETICA Y DERECHO

POR ALEJANDRO ANGULO N., S.J.*

"La crisis del derecho es la proliferación de la ilegalidad que se extiende por todos los tejidos de la sociedad como corrupción que invade el cuerpo social desde la cabeza hasta los pies".

E

sta presentación pretende contribuir a la búsqueda de la paz en Colombia. Como tal, se articula con el movimiento por los derechos humanos ya que estoy persuadido de que dicho movimiento es la más promete-

dora de las iniciativas contemporáneas para recuperar el humanismo, tanto en un mundo robotizado como en un país ensangrentado. Al mismo tiempo me parece atisbar que detrás de la denominación de derechos humanos se agazapan muchas imprecisiones que desearía que no fueran ni ideológicas ni malintencionadas. Por eso, he creído que buscar la conexión entre el comportamiento ético y la actividad jurídica vale la pena. Esa conexión creo que se puede establecer mirando primero las nociones de ética y de derecho que estamos manejando, para luego describir la realidad colombiana mediante tales conceptos ya desbrozados. Espero que dicha observación nos ilumine el camino por el cual podamos acercarnos al ideal de civilización que todos deseamos para Colombia.



LAS NOCIONES DE LA ÉTICA Y DEL DERECHO

¿Qué es la ética y qué es el derecho?

La ética es la búsqueda de un fundamento racional de la existencia humana. Como tal, se ocupa de encontrar la razón de las instituciones sociales que encuadran la vida de cualquier población. Cuando se ocupa de la institución jurídica, la ética trata de fundamentar el derecho entendido como el conjunto de normas establecidas y promulgadas por el legislador y de las acciones previstas o requeridas por tales normas.

Esa descripción de lo jurídico nos conduce a una noción estructural de derecho que podría ser la

siguiente: un imperativo que prescribe determinado comportamiento y que prevé una sanción en caso de violación del mismo.

El origen de la actividad jurídica lo podemos encontrar en la necesidad que tiene el ser humano de proteger algunas instituciones como la *propiedad*, como las *asociaciones*, como la *sucesión* de bienes materiales o de títulos, como el *juicio*. Sobre la existencia y la utilidad de tales instituciones creo que podemos suponer un acuerdo básico.

El sentido jurídico de la propiedad, por ejemplo, significa que creemos que no basta la pura y simple posesión de un objeto material, sino que se requiere el título de propiedad que la justifique. En forma similar, la asociación indica la existencia de un objetivo común a varias personas. Por su parte, la sucesión de los bienes atestigua la voluntad que tenemos los humanos de asegurar nuestra voluntad más allá de la muerte. Y, en fin, el juicio expresa la necesidad de resolver pacíficamente nuestras controversias, mediante la intervención decisoria de una autoridad superior a las partes en conflicto.

En esos cuatro ejemplos se manifiesta una necesidad fundamental de *seguridad*: seguridad de los bienes que poseemos en la vida o de su destino después de la muerte; seguridad de alcanzar objetivos que una sola persona no lograría alcanzar; seguridad de la verdad de la propia causa mediante un juicio imparcial. Además de la necesidad de seguridad, se descubre también la necesidad y la exigencia de una *ayuda* de parte de los demás: la ayuda de los socios en un sindicato o en una empresa, la ayuda de los testigos y del juez para establecer la veracidad de mis afirmaciones; la ayuda de los sucesores para cumplir la obra interrumpida por mi muerte. Así pues, en los cuatro casos se manifiesta también la necesidad de la durabilidad de las acciones.

Seguridad, ayuda y duración son exigencias propias de la existencia humana. Es difícil imaginarse que haya alguien que no las sienta como exigencias absolutas. Y es evidente que no sólo el derecho puede satisfacer tales exigencias. Pero es también evidente que el derecho da una respuesta muy eficaz y precisa gracias a que establece la obligatoriedad de

algunos comportamientos específicos que ayudan a satisfacer tales exigencias.

Lo que estoy tratando de explicitar es que la actividad jurídica no es el mero producto artificial de la voluntad de un legislador, que siempre será un ser mortal como todos nosotros, sino que tiene una raíz muchos más profunda en la misma manera de vivir de los humanos. El derecho es humano por su propia naturaleza. Por consiguiente, la necesidad creada posteriormente de una lucha por los derechos humanos indica una evolución deshumanizante de la historia de los bípedos pensantes, a lo largo de la cual se perdió de vista esta dimensión del derecho. Podrá ser artificial, arbitrario y rechazable el *modo* con el que el legislador, cualquiera que sea, responde en concreto a las exigencias de seguridad, ayuda y durabilidad, pero la razón, o sea, la oportunidad de la intervención jurídica, aparece como algo del todo justificado. Más allá de la artificialidad de la disposición jurídica concreta, por ejemplo al establecer un cierto régimen de propiedad, se entreve la dimensión existencial del derecho como algo que corresponde a las exigencias propias de cualquier sociedad humana.

Desde luego, esa noción de derecho supone la existencia humana. Ser o no ser, esta es la opción fundamental. Y por lo mismo, la necesidad de hablar del derecho a la vida es una expresión eufemística para describir la descomposición de una sociedad que ha optado por el suicidio. La vida no es un derecho, es el hecho fundamental. Y solo a partir de ese hecho reconocido y aceptado tiene sentido hablar de las exigencias humanas. El que se haya llegado a desconocer o a rechazar la existencia como el valor fundamental de la historia humana deja en claro que la mente del ser humano puede sufrir un deterioro fatal.

¿Por qué experimentamos las exigencias que nos han conducido a descubrir el derecho? a) En primer lugar, porque nos encontramos con que nuestros deseos siempre pueden ir más allá de nuestras capacidades personales efectivas, para lo cual necesitamos de la ayuda ajena. El ser humano es un ser *limitado*. b) En segundo lugar, es evidente que si

cada uno de nosotros no tuviese una vida que se acaba con el tiempo, no tendría necesidad de asegurar la durabilidad de sus disposiciones. Pero, el ser humano es *mortal*. c) En tercer lugar, no tendríamos necesidad de seguridad y, por lo mismo, de protección, si jamás nos encontráramos en situaciones de riesgo; pero estamos sin cesar expuestos a catástrofes, y a conflictos humanos que amenazan nuestras vidas y nuestras pertenencias. El ser humano es *incompleto*. Por lo cual, la presencia de los demás es ambivalente: todos podemos ayudar, o podemos representar un peligro. El derecho nos permite suprimir la amenaza, dado que no podemos suprimir a todos los que nos rodean. De todo lo anterior, resulta evidente que el ser humano vive en relación con otros seres con quienes coexiste: no existe el ser humano aislado: el humano es un ser *relacional*. d) En cuarto lugar, podemos observar que, aunque los demás seres vivos también tienen estas características porque también son limitados, finitos y relacionales, sólo el ser humano es consciente de ellas, pero las experimenta como carencias de algo que bien pudiera poseer. Y recurre al derecho para suplir esas carencias. Con lo cual, pone en claro que el cuarto elemento consiste en que el ser humano *se da cuenta de sus propios defectos y de sus limitaciones*. En otras palabras, se da cuenta de que le falta algo, de que es defectuoso, y de que tiene necesidad de eso que le falta para realizarse completamente. Esa conciencia, que es la característica específica del modo de ser humano, es el resorte que lo impulsa a la acción.

Estos elementos de la actividad jurídica y de la experiencia existencial de los hombres y mujeres de todos los tiempos son los que constituyen algo que voy a llamar la estructura esencial del ser humano, o sea, los elementos que constituyen su modo específico de ser. Al conjunto de esos elementos lo llamaré la *naturaleza humana*. Así, pues, creo poder concluir que arrancando de la experiencia jurídica más elemental, la exigencia de seguridad, se puede llegar a la noción de naturaleza humana, con la cual el derecho está ligado en forma tan íntima, que está presente en todas partes y en todas las épocas. Y



puesto que todo el argumento se ha venido apoyando en la experiencia de la conciencia del ser humano, me parece indispensable echar una mirada a la noción de conciencia.

¿Qué es la conciencia?

Un análisis atento de los hombres y mujeres de hoy y de ayer muestra que el ser humano es un ser dual: finito-infinito, contingente-eterno, relativo-absoluto. En realidad los seres humanos somos capaces de *pensar* lo infinito, o sea, lo que no tiene límites, lo *eterno*, o sea, lo que no pasa con el tiempo, lo *absoluto*, o sea, lo que no depende de ninguna condición. Y, precisamente, por eso los seres humanos están en capacidad de comprender que en su realidad son limitados, pasajeros y condicionados.

De esta brecha entre la capacidad de pensar y la capacidad de realizar nace en el hombre la conciencia de que la limitación y la finitud no son el dato último de su naturaleza integral, como sí parece serlo en el caso de las bestias. Y, por consiguiente, el ser humano tiende a mirar su defectuosidad como una carencia de ser que se debe colmar para poder alcanzar la plenitud de su realización como ser humano. De allí la aspiración incesante que empuja al hombre a realizar su propia naturaleza en lo infinito, en lo eterno y en lo absoluto. Este es su dinamismo continuo: en eso se origina su actividad. Y esa es también la raíz profunda del deseo de tener más de lo que tiene y de ser más de lo que es.

La conciencia propia del ser humano no se limita a darse cuenta de su defectuosidad sino que se extiende a la presencia de los demás en su propia vida. Quisiera hacer esto pero alguien lo está ya haciendo mejor que yo. Quisiera tener aquello pero alguien se ha apoderado ya de ello o me impide apropiármelo. Así, con frecuencia, en la vida cotidiana los demás aparecen como obstáculos, como objetos de envidia, como rivales. Desde este punto de vista el pleno desarrollo de uno mismo parecería exigir la eliminación, o por lo menos la subordina-

ción de los demás a mi propio yo. Por eso viene al mundo el subjetivismo, que es la forma de pensar en la cual tanto la naturaleza como los demás hombres y mujeres, tanto las instituciones como los sentimientos derivan su significado y su valor únicamente de quien los contempla, de quien los juzga y de quien los orienta hacia sí, siguiendo su propia subjetividad.

Pero, mirándolo bien, la realidad desmiente esta presunción que un ego miope tiene de ser la medida de todas las cosas. Sin duda alguna, los sentimientos, los pensamientos, las acciones, encuentran su origen en el yo del individuo, el cual, por eso mismo, es el protagonista de la aventura humana. Sin embargo, el individuo no es de ningún modo absoluto. Además de su defectuosidad, es bien visible que cada individuo, sea en el ámbito físico-psíquico, sea en el ámbito cultural, no es sino un punto de llegada de una historia dada y empezada desde mucho tiempo atrás. Los influjos físicos, biológicos, psicológicos, culturales y sociales que marcan la individualidad y que modifican a cada yo individual, tanto en su vida consciente como en su inconsciente, son innumerables. Por tanto, el individuo es el resultado de una red infinita de relaciones. No hay duda de que es un producto original porque ningún ser humano es igual a otro, pero al mismo tiempo comparte siempre algo con alguien. Razón por la cual, podemos hablar de un *género* humano, que posee una misma naturaleza en medio de las diferencias individuales y que tiene un mismo destino que supera las aventuras personales.

Desde este punto de vista muy concreto, los demás, lejos de constituir un mero obstáculo, aparecen como lo que son en realidad: aquellos a quienes el individuo es, en gran parte, deudor de su propia manera de ser. Quien pretenda adelantar su vida en el aislamiento no progresará, sino que regresará a una condición, infrahumana o animalesca. La defectuosidad del ser humano hace que necesite de los demás, o sea, que constituya por naturaleza un yo-con-el-otro. La coexistencia no es algo contingente y evitable sino, al contrario, una condición esencial o natural. Quien quiera alcanzar una verdadera con-



ciencia no puede dejar de adquirir la conciencia de la relacionalidad que le es propia.

Lo que llamamos conciencia auténtica es pues, algo que, a pesar de brotar como expresión de la intimidad más profunda del individuo, no lo cierra sobre sí mismo descuidando a los demás, como hace el subjetivismo, sino que lo ilumina en su situación real de relacionalidad. Por consiguiente, ser consciente es comprender la red de relaciones en las cuales el individuo se encuentra y acoger a los demás en su calidad de cooperadores en la aventura común de la vida.

Desde luego que, pese a que la estructura del ser humano y de su conciencia establecen la necesidad de la relación y de la cooperación individual, éstas no son fáciles de realizar en la vida cotidiana, sino que, por el contrario, tropiezan con obstáculos frecuentes y graves. Ello hace que la realidad sea una situación de sentimientos, deseos e intenciones encontrados y un enredo de acciones contradictorias, las cuales, a pesar de la necesidad de apertura recíproca, nos inducen, de hecho, al cierre egoísta. Mientras uno se abre, el otro se cierra y viceversa. Los encuentros producen los choques. No hay que perder de vista que esta oscilación entre la apertura y el cierre es anterior a la voluntad malvada de oprimir al otro: es, más bien, una consecuencia de la defectuosidad estructural del ser humano la cual le impide estar a la altura de lo que ve como ideal. En este juego de abrirse y cerrarse, el otro termina apareciendo unas veces como amigo y otras como enemigo. Por eso, nuestro inconsciente abriga impulsos opuestos de agregación y de segregación, de amor y de odio.

Si se dejan las cosas en manos del sujeto, de su autonomía de juicio y de acción, esta oscilación entre el odio y el amor no podrá evitarse. Y por consiguiente, el principio supremo de la vida será la conflictualidad llevada hasta sus últimas consecuencias. Esta es la mal llamada "ley de la selva" que sólo es posible entre seres humanos. Y esta posibilidad real del salvajismo es la que amenaza nuestra convivencia. Por tanto, si semejante amenaza depende totalmente de establecer como princi-

pio directivo de la vida social la subjetividad, es necesario recuperar la conciencia de la estructura relacional del ser humano, con objeto de prevenir la autodestrucción.

El principio de organización de la vida social no es el sujeto individual sino el equipo completo de los terrícolas. Los seres humanos han descubierto las reglas del juego social, las normas de comportamiento que favorecen la apertura y la amistad e impiden la enemistad. Las reglas del juego no suprimen la contradicción intrínseca a la naturaleza humana, pero sí pueden prevenir los comportamientos autodestructivos de las sociedades.

En resumen, la estructura dual del ser humano le revela su limitación y su defectuosidad y al mismo tiempo le revela la necesidad y la posibilidad de ayuda recíproca para poder llegar a su perfección total. Sin embargo, esa revelación general choca con las situaciones particulares de los encuentros de la vida cotidiana. En ese choque aparecen la amistad y la enemistad, que generan el sentimiento de inseguridad. Frente a esta situación se descubre la necesidad de un orden, de unas reglas de juego, de unos principios directivos. Nace la conciencia del *deber ser* común que corresponde a la tendencia de la naturaleza humana hacia su perfección. En este deber ser se encuentra formulada con toda claridad la necesidad de rechazar la posibilidad de que surjan enemistades y segregaciones que nos arrastren hasta la eliminación mutua. Hemos encontrado, en esta forma, el origen de la categoría general del *deber* que es la otra cara de la categoría arriba descubierta del *derecho*.

Sobre esta base generalísima de la ética, tratemos de construir la noción de derechos humanos.

¿Qué son los derechos humanos?

Si la categoría del derecho, como la del deber, están tan vinculadas con la estructura humana, ¿por qué ha sido necesario acuñar la categoría, en apariencia pleonástica, de *derechos humanos*?

La respuesta a esta pregunta tiene que ver con la teoría y la práctica del derecho. Si se mira la prác-

tica, es bien sabido que a partir de la edad moderna el derecho ha venido a significar primero en forma parcial y luego en forma total la ley emanada del Estado. Antes de la aparición de los Estados nacionales se había pensado que el derecho de las diferentes comunidades políticas tenía su fuente suprema o bien en Dios, o en un sistema de leyes que gobernaban el orden cósmico, o en el orden jurídico universal, o en el orden de una comunidad particular. Es decir, el orden jurídico particular dependía del derecho natural. Esto quería decir que hay un derecho que regula las relaciones humanas concretas de los seres humanos en cuanto tales y no en cuanto ciudadanos o compatriotas. En esa concepción, el origen del derecho no se puede atribuir a un legislador humano sino que se trata de un derecho fundado en la comprensión de las condiciones naturales del vivir humano. Y esa concepción se remonta, por lo menos, hasta los griegos. En esta concepción la política está subordinada al derecho universal.

Con la aparición primero de los estados soberanos y después de los estados nacionales europeos, el eslabón que unía el derecho estatal y el natural se rompió. Como consecuencia, el derecho se fraccionó en tantos derechos cuantos estados. Es apenas natural que no se hable más de un origen del derecho en la naturaleza humana sino que se coloque dicho origen en la voluntad de los gobernantes. El derecho se politizó y, al mismo tiempo, se nacionalizó. El proceso jurídico que había comenzado en una forma espontánea desde la base, arraigado en las costumbres del pueblo, se transformó y desapareció en el nuevo proceso de estatalización del derecho. Al perder su raigambre cultural y convertirse en la forma jurídica de una comunidad política se deshumanizó porque perdió su base humana para sustituirla por una base nacional: pasó de la concreción del ser humano a la abstracción del Estado-nación. Por eso hoy en Colombia, como en todo el mundo, se plantea el problema de los derechos de los extranjeros, de los migrantes y de todos aquellos a quienes se les puede negar la ciudadanía mediante los diversos trucos políticos y las

innumerables artimañas sociales. Y de este derecho basado sobre la nacionalidad, a la sumisión del derecho a la política no hay sino un paso como lo evidencia la actual búsqueda desesperada de un instrumento que proteja a los seres humanos por ser tales y no por tener un pasaporte o un certificado judicial.

Si se mira la teoría, se observa que sigue, muy de cerca, a dicha práctica estatalizante. La ciencia jurídica contemporánea rechaza la idea de un derecho natural y teoriza la fragmentación del derecho en diversos códigos autónomos nacionales e internacionales, cada uno de los cuales es fuente de su propia juridicidad. Lo que se ha perdido en este itinerario es precisamente la concepción de naturaleza humana frente al historicismo. Cada pueblo, más aún cada ser humano, es distinto del otro y ninguno tiene nada en común con los demás. Se cancela la relacionalidad humana basada en la conciencia, la cual es un dato concreto, para redescubrir la convivencia impuesta desde arriba y basada en la nacionalidad que es una abstracción aislante y fragmentaria como todas las abstracciones, pero, además, impuesta por la fuerza. Paradójicamente, mientras van creciendo hasta el infinito las posibilidades de traspasar las fronteras, el derecho se va haciendo cada vez más fronterizo y parroquial. Hoy, por fin, parece que se está invirtiendo la tendencia a particularizar el derecho, pero la dificultad de separar derecho y política sigue siendo un problema, como lo revela la búsqueda de los derechos humanos.

Así pues, la concepción del derecho humano es el término que traduce una búsqueda de universalización y despolitización del derecho frente a su fragmentación y absorción por parte de la política. La absorción del derecho por parte de la política supone, desde luego, la desnaturalización del derecho cuando se le pone como base la fuerza. Con lo cual no estamos diciendo sino que hay que cambiar nuestra manera de pensar el derecho, que, entre otras cosas, no es la manera original, sino una deformación del pensamiento jurídico elaborado para fines estrictamente políticos, dentro de una concepción también errada de política como mero mono-

polio de la fuerza. En esta sobrevaloración del Estado y en esta confianza en la fuerza, reposa en gran parte la crisis política de la sociedad actual y, en particular, de la colombiana. Tal sobrevaloración y tal confianza derivan del individualismo que nos impide asociarnos sobre la base de la confianza mutua y de la ceguera que nos lleva a desconocer la inhumanidad de la fuerza. Nuestra voluntad de poder no es sino la exaltación de la fuerza individual, o en otras palabras, el desconocimiento del otro arraigado en nuestra desconfianza.

En cierta forma, este cambio en la manera de pensar el derecho implicaría recuperar la intuición originaria de los seres humanos, para lo cual es necesario recuperar el método que condujo a la intuición primera y al mismo tiempo descubrir las encrucijadas en las que el pensamiento jurídico perdió su norte.

Dicha recuperación supone que nosotros somos capaces hoy de repetir la intuición original que vió el fundamento del derecho y del deber en la naturaleza humana. Es decir, que fundamentar los derechos humanos supone, en primer lugar, que podemos construir una ética o, lo que es lo mismo, una filosofía de la acción humana. Y en segundo lugar, supone también que somos capaces de identificar los espejismos que desviaron a los pensadores modernos de la ruta de la buena sociedad. Es decir, que el método apto para nuestro objetivo tiene que permitirnos tomar distancia de algunas teorías en boga sobre el conocimiento humano. En resumidas cuentas, podemos decir que la investigación sobre derechos humanos requiere la posibilidad de una nueva filosofía y de una nueva epistemología.

En qué consista la novedad de esa filosofía y de esa epistemología podrá verse dando una mirada a los elementos que las constituyen. En todo caso, ambas están orientadas a la aclaración de lo que considero es la ética. Y ambas subrayan el aspecto de pensamiento que supone la tarea de redescubrir los derechos humanos, ya que éstos no nacieron con la modernidad, sino con el ser humano. Su nacimiento fue el resultado más alto de lo que consideramos la racionalidad, pero la racionalidad

no sólo en su dimensión descriptiva y analítica, sino en su capacidad trascendental sintética. La descripción de estos esdrújulos eruditos me ocupará en la parte siguiente.



ELEMENTOS PARA UNA ÉTICA DE LA CONVIVENCIA CIVIL

El orden

Son bien conocidas las diversas objeciones a la posibilidad de una filosofía de la acción humana o de la práctica social. La mayor parte de ellas provienen del desconocimiento de las relaciones entre filosofía y ciencia, ignorancia que ha conducido a muchos a desconocer sin más la posibilidad de la filosofía. Pero los hechos se han encargado de mostrar que ambas sobreviven, crecen juntas y son interdependientes. El clamor universal contemporáneo que reclama una ética de la política es la expresión más evidente de esa necesidad de admitir y profundizar la interdependencia entre ciencia y filosofía.

La filosofía depende de la ciencia para informarse bien sea sobre los hechos concretos o sobre las leyes establecidas científicamente. A su vez, la ciencia depende de la filosofía en lo que concierne a sus presupuestos y a la no contradicción de sus axiomas fundamentales. Por eso, la filosofía y la ciencia comparten un sistema común de entender y de interpretar el mundo. Esto es lo que vuelve problemática a la ética. Porque la teoría científica es inatenable en su intento de construir un discurso inteligible sobre el mundo y sólo puede ser criticada desde el punto de vista de la coherencia o de la experiencia, mientras que la eficacia moral no se puede someter al escrutinio de la intuición ni al control de los métodos experimentales.

La práctica es la misma acción humana que manifiesta su libertad en una situación histórica es-

pecífica. Sin embargo, dado que dicha práctica es inseparable del sentido, es decir, de los valores que se le atribuyen a la acción, tiene la tendencia a construir un orden siempre mayor en torno a su objeto. La inteligibilidad de la acción depende, pues, del sentido que posea, es decir, del orden que sea capaz de generar en torno a sí.

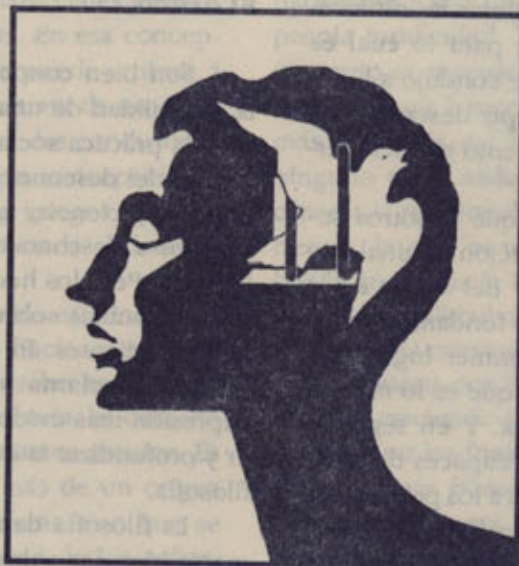
Ahora bien: ¿en qué consiste ese orden? Ya lo insinué anteriormente: es el orden de la conciencia, o sea, *la conciencia del deber de buscar su libertad*. El ser humano se experimenta como finito, limitado y mortal, pero al mismo tiempo siente que debe liberarse de esos límites y que para esa tarea es para lo único que vale la pena vivir. Por tanto, la libertad supone la capacidad de pensar lo infinito, lo absoluto y lo eterno. La naturaleza humana es una evidencia que le ha sido dada al ser humano bajo la forma de un deber ser. La obligación de hacer todo lo que pueda para alcanzar su perfección. Y su perfección consiste en liberarse de los condicionamientos que lo hacen limitado, pasajero y mortal. El derecho es una de las formas que el ser humano ha descubierto para llegar a esa liberación. Veamos ahora cómo la filosofía práctica, es decir la ética, es un instrumento para lograr el mismo objetivo y, por ende, reforzar el efecto del derecho duplicando su alcance.

El mundo que habitamos no tiene por sí mismo sentido humano. Pero tampoco es una masa amorfa ni un caos, como pretenden los románticos. Es un dato indiferente porque no habla al ser humano, pero es un dato dútil y maleable. Ponerle orden es inyectarle un sentido específico guiado por una determinada pauta de valores. Esos valores vuelven inteligible el mundo al imponerle un orden. Y la inteligibilidad aparece cuando todos los

elementos del valor adquieren un sentido como conjunto. El orden humano concreto es inseparable de los valores y sólo es perfectamente inteligible cuando los valores son reconocidos y aceptados como una filosofía por todos los seres humanos o, al menos, por una buena parte de ellos. Lo cual quiere decir que la universalidad es la condición esencial de la inteligibilidad de la práctica, o sea que el orden se encuentra en el consenso y se pierde en el conflicto. Dado que el conflicto es parte de la vida, su manejo racional es la garantía del orden, así como la ruptura que el conflicto puede producir es la introducción del desorden. La naturaleza tiene sus leyes para manejar los conflictos de la vida, pero la vida humana, además de aquellas, tiene la ley de la razón.

La razón es inseparable del orden. La primera razón es que haya una razón. Y la razón es el orden creado cuando se manifiesta y es aceptado como razón suficiente para entender y para obrar. Ser racional en la práctica quiere decir buscar que todos compartan la comprensión de que estamos construyendo un orden. Por ello, la

guerra, en su calidad de conflicto llevado al extremo, es irracional y constituye el máximo desorden. La violencia trata de eliminar el conflicto mediante la supresión del contrincante, el cual también es un ser humano. En eso consiste su contradicción: si se busca un orden que favorezca a los humanos no se puede usar un medio que suprima a los seres humanos. El orden racional que queremos construir encuentra el principio de su universalidad en la intención que nos lleva a buscarlo y construirlo. La teoría práctica comienza como mera intención o búsqueda de un orden, luego trata de establecer un orden universalmente justificable, para terminar con la comprensión del orden establecido, como la revelación de la verdad en el sen-



tido clásico. Más que los resultados, lo que justifica la acción humana es la intención de buscar el orden. Es decir, que lo que cuenta es el hacerse entender y no tanto el hecho de convencer. Como puede verse esta ética, o filosofía de la acción humana, excluye la posibilidad del subjetivismo.

La trascendencia

Si se mira con cuidado, esta exclusión del subjetivismo se basa en la necesidad del orden. Y el orden a su vez encuentra su raíz en el supuesto de que existe un todo conformado por los actores, sus relaciones y el escenario. En otras palabras, que ni los seres humanos, ni sus instituciones, ni el ambiente en que se mueven y que modifican mediante su acción libre, son elementos independientes e inconnexos. El orden expresa justamente la interconexión de los seres humanos entre sí y con su ambiente. Y una gran parte de esa interconexión es independiente de que los seres humanos tomen conciencia de ella, porque no depende de la libertad de los hombres y mujeres que habitan la tierra, sino todo lo contrario, el respeto de ese orden condiciona su libertad. Lo cual implica que establecer un orden, o sea, dar sentido al drama de la acción humana, requiere un conocimiento adecuado de los actores, del escenario y de las relaciones mutuas. Porque, la hipótesis del todo conlleva la idea de que existen relaciones libres que dependen del buen funcionamiento de la conciencia, pero, que por otra parte hay también relaciones que trascienden la experiencia consciente. Y que buena parte de la supervivencia humana depende de que la especie bípedo pensante llegue a tomar conciencia de que su libertad no es absoluta. Esta idea la expreso como *el reconocimiento de la trascendencia*. En efecto, no podemos negar ni la historia precedente de la que somos el producto, ni la cultura en la cual nacimos sin que hubiéramos podido hacer nada para construirla, ni el escenario material que entramos a modificar desde que nacimos, pero en cuya creación no tuvimos ni arte ni parte antes de nacer. En una palabra, tenemos que reconocer que no

podemos hacer nada para evitar existir rodeados por otros seres.

Reconocer la trascendencia suscita inmediatamente la pregunta sobre su conocimiento y las consiguientes interrogaciones sobre la naturaleza de esa realidad que supera nuestra capacidad puramente racional de conocer. Este interrogante lo había sentido ya Shakespeare cuando Hamlet le responde a Horacio que hay más cosas en la tierra y en el cielo de las que alcanza a cubrir nuestra filosofía. Pero, de lo que aquí se trata es precisamente de afirmar la posibilidad de conocer el bien y el mal, sin lo cual no es posible la ética. Y aquí debo recordar algo que dije anteriormente. La condición esencial de nuestra vida social es que cada uno trate de hacer entender lo que hace y que todos los demás entiendan lo que cada uno está tratando de hacer, aun en el caso de que algunos y aunque sean la mayoría, pudieran equivocarse. Lo importante no es la verdad, ni el camino de la verdad sino buscarla. El intento de entender. Esto significa que debemos conciliar el amor de la verdad con el rechazo de la ortodoxia. Lo que se nos exige a todos es la forma misma de semejante obligación de entender y de hacerse entender a través de la búsqueda de la verdad. La verdad tiene una forma moral más importante que la verdad misma: la lealtad. La razón práctica es una acción moral porque es la práctica de la lealtad consigo mismo y con los demás. La acción moral es aquella que sigue con fidelidad y claridad la propia conciencia y que, al mismo tiempo, respeta la conciencia ajena. Sólo en ese doble vínculo se realiza la libertad auténtica que es la verdad liberadora. Para decirlo al modo de Jesús de Nazaret, el cultivo del trigo supone la paciencia histórica frente a la cizaña. Pretender arrancar la una para preservar el otro es una ilusión. Mejor y más autorizada expresión de la tolerancia no se ha escrito aún.

No hay una historia única de la humanidad, sino una multiplicidad de historias esporádicas, las cuales se organizan al azar, gracias a los esfuerzos más o menos eficaces y continuos de los individuos y mediante procesos fortuitos de acumulación y de inercia. Así se generan ciertas líneas de convergen-

cia, o por el contrario, se disipan bajo los golpes de las derrotas, de las divergencias y de la esclerosis. La continuidad de la historia proviene de la suma de todos esos intentos en los que el azar juega un papel preponderante. La homogeneidad de la historia no está en sí misma, como pretenden Hegel y Marx, sino que proviene de la inercia de una tendencia conservadora de toda esa masa a la que los mejores hombres y mujeres dan un sentido y un orden. Las historias adquieren un cierto calibre, una cierta coherencia, una cierta continuidad y un cierto estilo que toman la forma de las civilizaciones.

El cimiento de las civilizaciones proviene de los esfuerzos que cada individuo hace por tratar de entenderse a sí mismo y al resto del mundo que lo circunda. Estos esfuerzos tendrán un mayor o menor éxito, un alcance más largo o más corto, pero todos los seres humanos emplean todo su corazón y toda su mente en el intento de construir en torno a sí un mundo claro y lúcido. Todos los medios son posibles y todas las formas de orden, lo mismo que todos los valores son inteligibles: desde el uso de la violencia brutal hasta la prueba teórica mediante los conceptos más abstractos. Pero, puesto que de lo que se trata es de construir los órdenes más inteligibles y más universales, el consenso más satisfactorio debe ser el más libre, el más recíproco y el más evidente sobre la base de un juicio racional.

Habrán órdenes basados en la composición de fuerzas brutales, pero también habrá otros fundados en sistemas filosóficos. Habrá sociedades afectivas basadas en la pasión o en la tradición y sociedades artísticas o científicas. Todas evidenciarán la exigencia de comprensión y la búsqueda de la universalidad mediante las cuales la práctica se somete a la teoría. Así pues, afirmar que el ser humano vive esencialmente para dar sentido a su vida no es paradójico. Todos los demás objetivos o fines se pueden reducir a éste: el instinto animal de conservación al postular una ley natural eterna constituye una teoría del ser humano y le da un instrumento eficaz para que se conserve y logre sobrevivir. El apetito de gloria no es otra cosa que el deseo de ser reconocido en el orden impuesto al mundo.

Con todo, ¿no se podría decir que saciar el hambre del millón de indigentes de la tierra sería un fin concreto mucho más importante y más humano? No, porque ese no es un fin. Es un medio para liberar a todos los seres humanos con el objeto de que entiendan y se hagan entender en el trabajo de dar sentido a su existencia, lo cual es el verdadero fin de la humanidad. Y la paz como bien común ¿qué quiere decir? Nada menos ni nada más que la tranquilidad originada en la persuasión de que todos entienden el sentido de su vida. La voluntad de poder no es sino el deseo de tener razón. Sólo que el poder más grande no es el que oprime sino el que convence. Por eso podemos concluir que la ética es el único saber que cierra el círculo de la existencia porque pone como principio la institución de un orden razonable entre los hombres y las cosas, cuya verdad pueda ser justificada al final.

La deducción del orden y de la trascendencia como elementos esenciales de la ética nos aboca a la pregunta de cómo es posible conocer dos realidades que superan nuestro entendimiento, o sea, la epistemología de los derechos humanos.

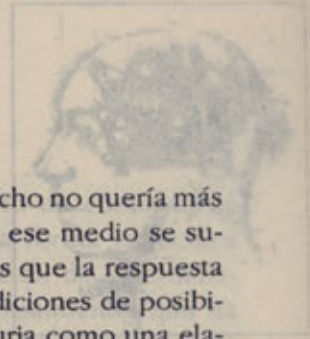


LA EPISTEMOLOGÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Premisas

El intento de construir una filosofía de la acción suscitó ya la pregunta sobre la forma de conocimiento de lo que llamé la trascendencia. Parecería que nuestra facultad racional no basta para reconocer el orden porque no alcanza a controlar todos los elementos que lo componen, dado que los más de ellos escapan a la conciencia.

En realidad, una de las objeciones generales a esta filosofía de la acción es, justamente el tener que postular el conocimiento del bien universal. Y sin embargo, creo que esta dificultad no es insolu-



ble, si es posible hablar de fenómenos y aspiraciones que son propios del ser humano en cuanto tal, es decir, sólo por ser humano. Esa posibilidad nos ponía delante la noción de un orden humano que hace parte de un orden más vasto que llamé el orden natural. No parece imposible que este orden natural, o esta naturaleza humana, o la naturaleza en general, tomada como un todo, pueda ser conocida mediante la deducción. Pero, con todo, la condición para solucionar el problema del conocimiento del bien universal es poder llegar a algunos entendimientos previos.

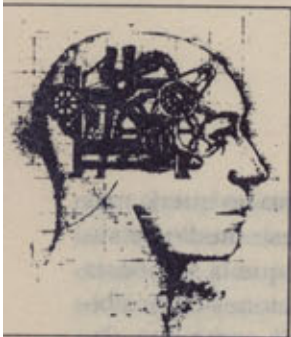
El primer punto de entendimiento es que la predilección por la inducción que caracteriza a las ciencias naturales contemporáneas no es, de por sí, un criterio científico sino una moda tan válida y tan pasajera como la del vestido. Más aún, el descuido de la deducción es perjudicial para la investigación científica. En realidad la ciencia sólo avanza si la inducción y la deducción se mezclan en dosis apropiadas. Declararse partidario intolerante de la inducción excluye la posibilidad de hablar del orden, dado que el orden como se vió anteriormente depende de la posibilidad de conocer el todo, o el contexto, o el sistema íntegro. Es obvio que si cada uno de nosotros forma parte de ese contexto y de ese sistema no podemos *observar* el todo, porque eso supondría levantarnos del suelo tirando de los cordones de los zapatos. La ética no describe el todo sino que lo *deduce*. El positivista intransigente puede llegar a decir que si no es observable no existe, o si no lo dice, al menos se comporta como si lo creyera. Me parece que es evidente la fragilidad de semejante afirmación, dado que la mayor parte de las cosas de las que hablamos las conocemos sólo de oídas o de leídas y no se podría decir con propiedad que el conocimiento de segunda mano no sea un cierto tipo de conocimiento.

En cambio, la posibilidad de deducir el orden se apoya en la observación ayudada de la reflexión. Al introducir el tema traté de mostrar que si experimentamos descontento con nuestras limitaciones es por la buena razón de que existe la posibilidad de superarlas. Pero la demostración no se detuvo allí.

Al describir la institución del derecho no quería más que comprobar si realmente por ese medio se superan tales limitaciones. Ya vimos que la respuesta es positiva si se cumplen las condiciones de posibilidad del derecho, a saber, que surja como una elaboración de la conciencia de una sociedad, de tal manera que logre fraguar bajo la forma de un acuerdo general de base sobre las reglas de juego que reglamentarán la vida colectiva. Ese acuerdo colectivo real supone la ley natural, ya que faltando ésta, no se llega más allá del acuerdo ficticio del positivismo jurídico para el cual el derecho no tiene más contenido que el que le suministra el árbitro de cada colectividad. Vaciado de contenido trascendental, el derecho se convierte en un instrumento de quien puede imponer las reglas, o sea del más fuerte, que en la mayoría de los casos es el Estado. Inductivamente esta noción formal del derecho es inatacable, deductivamente es un adesio lógico y una catástrofe ontológica como lo es nuestra guerra civil no declarada en la cual cada uno de los participantes tiene su propio derecho justificado por sus buenos motivos los cuales, desde la perspectiva ética, son incompletos, desviados e incoherentes.

El segundo entendimiento previo indispensable es la aceptación de la validez del conocimiento analógico. En efecto, para algunos la comparación de las *formas* de las cosas no suministra información sobre la realidad misma. Así, por ejemplo, si yo afirmo que la vida social es como un organismo, no falta quien diga que esa afirmación del sistema y de la interactividad implícita en la forma llamada orgánica no da ninguna idea útil sobre el fenómeno del poder en la sociedad. La objeción se funda en un prejuicio derivado del anterior, o sea, la suposición indemostrable de que los seres vivos son sumas de partes y que las partes pueden ser o, de hecho, son autónomas. Este prejuicio ha sido generado por las leyes del conocimiento humano y ha sido, además, justificado por la práctica y desarrollo de la especialización en las ciencias naturales.

El conocimiento humano se realiza sobre la base de las diferencias. Afirmamos o negamos diferencias, en eso consisten nuestras definiciones. Pero el solo



análisis de una o más diferencias no basta para entender el conjunto de la vida, a menos que logremos integrar todas las diferencias, disponibles a partir del

análisis exhaustivo, en una síntesis adecuada. De allí viene el antiguo precepto científico: distinguir para unir. Pero esta síntesis no se puede lograr en el nivel empírico, dado que el número de las diferencias observables es infinito. La integración requiere postular un nuevo orden en el que se supere el nivel de observación de diferencias. Ese es precisamente el nivel de la deducción filosófica. Por esa razón, no hay que olvidar que las diferencias no son la cosa misma, lo mismo que el mapa no es el territorio. El mapa no expresa sino las diferencias que nosotros percibimos y que logramos expresar en nuestras dos o tres dimensiones. Pero gran parte de la realidad se queda por fuera de los mapas, como lo saben hasta los niños de la escuela materna. Sólo la presunción de algunos dibujantes pretende que sus mapas contienen todo cuanto constituye la realidad. Por eso Shakespeare tuvo que poner en boca de Hamlet esa precaución necesaria aun para la filosofía.

Al acumularse cada día más la información sobre diferencias proveniente del análisis de los diversos fenómenos de la vida real, el trabajo científico tuvo que designar diversos equipos de analistas para cada sector. Lo cual, a su vez, es una aplicación legítima de un criterio racional que fue ya evidente para Durkheim cuando teorizó la división del trabajo social. Pero lo que escapa a los fanáticos de la especialización es la intuición durkheimiana de la solidaridad. Es decir, que el todo social no es la suma de las partes sino la integración *ordenada* de las mismas. Y que la falta de este ordenamiento integrador conduce a la *anomia*, o sea a la falta de reglas, a la ausencia de orden, en una palabra, al sin sentido. De la verificación del conflicto descontrolado y de su interpretación simbólica como anomia, al igual que de la verificación de la colaboración humana y de su interpretación simbólica como historia del progreso de la técnica, Durkheim *deduce* la existencia de la solidaridad. La solidaridad no es visible, tan

sólo es deducible de las tantas formas de cooperación que el esfuerzo humano ha ido diseñando a lo largo de la historia. El sociólogo francés no se contenta con verificar la omnipresencia de la guerra para elegirla como justificación, a la manera de Hobbes, reduciendo así la explicación a una visión unilateral, sino que examina ambos lados de la realidad social: su conflictividad y la respuesta que a ella han dado algunos seres humanos. Por eso, una teorización de la sociedad que se limite a establecer teorías parciales o epistemologías regionales no puede ofrecer una explicación completa del funcionamiento del sistema social ni puede fundamentar una acción social que remedie los problemas del conjunto sin caer en la trampa de entregar a uno o a unos pocos seres humanos la resolución de los conflictos de todos, introduciendo así la fuerza como remedio a la fuerza, que es la contradicción implícita en una solución reductora del conocimiento humano adversa a su trascendencia.

Una de las críticas más comunes a la teorización de Durkheim recae sobre su uso de la metáfora organicista de impronta biológica. A mi juicio, ésta es la intuición más válida de su tesis ya que los humanos son seres vivos. Las ciencias de la vida se ocupan de las formas y de sus relaciones, o sea, del orden. La biología describe la vida como la superposición de diversos órdenes que siguen una pauta en ese ordenamiento concatenado. La noción de forma, a su vez, supone la conexión y la dirección, con lo cual se introducen también nociones importantes como la relación y la simetría en el conocimiento de los seres vivos. Por consiguiente, al aplicar la idea de orden a la acción colectiva de los humanos, Durkheim no hace sino expresar las nociones del todo y de su necesaria articulación que ya encontramos en nuestro análisis de la conciencia. En esa hipótesis y en su deducción no hay ninguna justificación de ningún orden político determinado ni de ninguna subordinación determinística entre los seres libres, sino sólo la admisión de una ley natural, de una ética que permite a la sociedad crecer y desenvolverse hasta el máximo de su potencialidad, evitando gracias a la autorregulación,

su propia autodestrucción. Así la solidaridad orgánica constituye la forma de la acción social, idea que supone el todo de la naturaleza en la cual aquella se desarrolla y que evita el fraccionamiento al que la pudiera conducir el conflicto no controlado.

Las epistemologías regionales que renuncian a la hipótesis de un orden total como principio de comprensión siembran el conflicto entre las conclusiones de las diversas disciplinas porque escamotean la relación ecológica, cuyo descuido se ha puesto de manifiesto en el desgaste del ambiente, en su envenenamiento y en las patologías que esa mentalidad compartamentalística del conocimiento ha inducido en el proceso del desarrollo humano. Esa parcialidad es la que lo ha vuelto inhumano e insostenible.

El mejor ejemplo de lo inadecuado de la especialización en la comprensión del ser vivo, es el fraccionamiento de la medicina especializada con su correspondiente encadenamiento de enfermedades sucesivas producidas por la curación especializada de un órgano o de una de sus partes, con deterioro de los demás. Ese es el resultado lógico de una práctica científica que trata al ser humano como la suma de sus partes y que le atribuye a éstas una autonomía que no poseen.

Creo que el ejemplo de la investigación realizada por Durkheim y su uso de la deducción de la totalidad y de la analogía biológica para llegar a la hipótesis de la solidaridad humana nos puede ofrecer un camino para encontrar una pedagogía de la ética.

Sobre la doble premisa de que el conocimiento filosófico característico de la ética es posible y de que el conocimiento analógico es un medio legítimo y eficaz para captar la realidad, paso a proponer un modelo de conocimiento sintético que permite formular hipótesis probables sobre el conjunto del sistema.

El modelo del orden

Los elementos esenciales del modelo son la relación, la forma y el sentido. Estos tres elementos se conjugan en la noción de sistema. A su vez, el

sistema se puede concebir como un conjunto de relaciones estructuradas en una forma específica cuya razón de ser es la producción de determinados efectos. Este modelo de pensamiento, que ha sido ya probado y verificado en un sinnúmero de teorizaciones, en diversos niveles de pensamiento científico, también ha sido aplicado en todos los campos del saber. Con todo, la práctica teórica contemporánea pareciera que no logra superar las apariencias, dominadas por el hecho de la diversidad de las partes, para llegar a la síntesis que simbolice el orden del conjunto. Ya hice alusión a la fragmentación del derecho. Pero otro tanto se puede afirmar del estudio de la cultura y, en fin de cuentas, también de la filosofía.

En el fondo de esta resistencia a la unificación del saber no hay sólo prejuicios gnoseológicos, sino que se descubren, al mismo tiempo, los indicios de la voluntad de poder que alimentan al escolasticismo intransigente y exclusivo. No quiero detenerme en documentar ese hecho porque creo que es una experiencia compartida por todos.

En cambio, me parece más útil considerar cómo, en el caso de que se acepten los dos presupuestos que he venido discutiendo, podremos tener recurso a la intuición estética como estilo de pensamiento y al símbolo como forma elemental de conocimiento analógico.

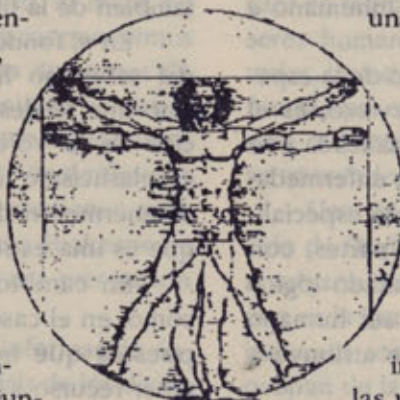
La intuición estética se caracteriza por su naturaleza de síntesis de conjuntos de formas. La descripción obvia de esa característica es lo que expresamos cuando decimos que captamos una pintura "de un golpe de vista". La creación artística es la integración de conjuntos de formas, o de órdenes, es decir, la combinación de conjuntos de múltiples diferencias siguiendo un boceto ordenador. La prioridad del boceto en el conocimiento artístico es determinante porque es en él donde se plasma la armonía de las formas que provocará el consenso sobre la belleza de la obra de arte. Hay, sin duda,



un paralelo con el conocimiento analítico-sintético, pero la definitiva predominancia de la síntesis y su mayor complejidad de contenido no sólo en la concepción de la obra, sino en el momento de su comunicación, distinguen los dos tipos de conocimiento de una manera inconfundible que se podría resumir así: el conocimiento analítico-sintético conoce por partes, en tanto que el conocimiento estético conoce por conjuntos. Este es el valor metódico que pretendo valorizar.

La expresión estética no se puede hacer sino por conjuntos. Nadie se pronuncia sobre un lienzo, a partir de una sola línea, como nadie juzga un poema a partir de una sola palabra o de un solo verso. El artista entrega su mensaje como un arreglo simultáneo de partes. Y la comprensión de su mensaje y, por lo mismo, su valoración depende de la capacidad que tengan los interlocutores de captar ese orden impuesto por el creador a los elementos que él ha arreglado según su visión interior. Aun en el caso de la música o de la poética, aunque la presentación no se pueda realizar "de un golpe" como en la plástica, el mensaje estético sólo se realiza por conjuntos. Además de que el golpe de vista tampoco es del todo simultáneo, ya que sigue los condicionamientos espaciales del ojo humano.

Es clara la analogía que existe entre este modo de conocer conjuntos con el de la biología en la cual la disección no da razón del fenómeno de la vida. Cualquier análisis tiene que superar el nivel de la parte para encontrar sentido en el análisis del todo. Y las leyes que dan el sentido son intocables. Las ciencias de la vida no pueden prescindir de la noción de orden en la teorización de su objeto propio. El ser vivo es siempre un sistema ordenado y simétrico. El desorden y la disimetría constituyen fenómenos vitales, pero pueden generar la patología que conduce a la extinción de la vida. El estudio de la vida es guiado por las nociones fundamentales del orden: forma, relación, sentido.



De manera análoga, la sociedad humana como conjunto de seres vivos también está condicionada por relaciones sistemáticas ordenadas: a partir de la familia, hasta llegar a la Organización de las Naciones Unidas, el ser humano compone y superpone sistemas de relaciones que siguen reglas específicas, cada uno de los cuales tiene un nivel propio que no goza en forma alguna de autonomía absoluta. Lo cual no quiere decir que no se puedan identificar en esos diversos niveles algunos subconjuntos de características específicas que constituyen, cada uno, ámbitos bien delimitados de autonomías muy parciales, sino que en ningún momento esas integraciones y autonomías parciales consienten su aislamiento, aun teórico, del gran conjunto humano sin inducir una patología en el conjunto.

Las guerras crónicas como la del Medio Oriente o la guerrilla colombiana ilustran los efectos de la búsqueda equivocada de autonomía dentro de los sistemas sociales y hacen ver cómo las fronteras nacionales, a las que el formalismo del derecho moderno quiso dar características absolutas, no sufren semejante interpretación, ni constituyen por sí solas un símbolo adecuado del orden de la sociedad humana. Hoy por hoy esa teorización se demuestra del todo ineficaz. Es preciso, por lo mismo, buscar una nueva fundamentación del derecho que nos permita construir el orden amenazado por esos y por otros conflictos.

En los casos citados, Israel y Colombia, la patología bélica se caracteriza por sus condicionamientos internacionales. En este nivel superior se evidencian relaciones invisibles a simple vista. Así como en el combate palestino-judío el sistema incluye, en el nivel superior, a la mayoría del mundo árabe y a una porción substancial del mundo "occidental", en forma paralela, el conflicto colombiano todavía está determinado por el enfrentamiento obsoleto de los bloques y acusa una fuerte influencia de la lucha internacional de clases sociales como ésta se da en la actualidad. Bajo esta luz aparecen

con mayor nitidez las vinculaciones tanto entre la guerrilla y el narcotráfico como entre los militares y los terratenientes que tanto dieron de que hablar en el pasado, como si se tratara de un fenómeno nuevo. En realidad, esas vinculaciones son el crecimiento normal del sistema de relaciones sociales del país. Y su legitimación de hecho se explica por su incorporación al nivel simbólico más alto a través de un desarrollo que no conlleva en todos los casos una acción consciente sino que sigue sencillamente las leyes del crecimiento orgánico.

Esta evidencia de los órdenes superpuestos incluye, si la estudiamos con cuidado, también a los seres inanimados. Porque, el conjunto del reino mineral no sólo es la base física y espacial de la vida, sino que es parte integrante de los conjuntos vivos, dentro de la forma específica de éstos. El suelo patrio es un valor cultural y un espacio físico, un símbolo social y un fenómeno geográfico. Por lo cual, es posible concluir que la realidad está articulada en su totalidad, dentro de un orden de formas que sugiere con mucha insistencia la existencia de un orden que rige todo el conjunto. Es evidente que existen *reglas generales* sin las cuales se produce la disociación de partes que caracteriza la muerte prematura de los subsistemas. Por lo cual no es absurdo deducir que existe una ley general que protege el sistema total contra su autodestrucción. Podemos suponer entonces un imperativo de supervivencia, un deber ser que impulsa al crecimiento y a la reproducción y que, por lo mismo, consiste en una prohibición absoluta de la mutilación y de la destrucción.

El raciocinio anterior parece autorizar, a través de la observación de algunos fenómenos estudiados más que nada por las ciencias naturales, la deducción de un postulado lógico, análogo al postulado filosófico que introduje en la primera parte apoyándome en la fenomenología de la conciencia. Ahora partiendo de la fenomenología de los seres vivos me he topado un hecho, de alcance universal, descubierto de tiempo atrás, la ley de conservación de la vida, que incluso, dentro de un vocabulario específico, ha sido denominado *instinto de conservación*.



En ese símbolo leo la afirmación de una ley universal de la vida que no es otra cosa que la resistencia al desorden y a la consecuente disgregación del conjunto.

El orden es, pues, una realidad cuya negación tiene consecuencias ineludibles. Entre los símiles más aptos para describir el desorden se encuentra la realidad del cáncer, como enfermedad de las células. La reproducción de las células es el principio del crecimiento. Pero sólo se da crecimiento dentro de una forma, una relación y un sentido. La reproducción cancerosa es mortífera porque se sale de ese orden. Las células afectadas se enloquecen porque reciben mensajes sin sentido sobre la necesidad de producir nuevas células. Y ese desorden en la relación genera el conflicto dentro del organismo que no logra responder adecuadamente a una función, en principio buena, pero inconveniente dentro del conjunto, por falta de sentido. No sabemos aún cuál es el origen de esos mensajes incoherentes pero parecería ser que tienen que ver con la proliferación de comportamientos desorbitados que el individualismo reinante ha inducido en nuestros hábitos de vida.

Este postulado del orden es la condición de *inteligibilidad*, fundamento de la ética. Y la inteligibilidad, en este caso, no es más que la *posibilidad de universalizar la noción de orden*. De la anterior consideración sobre la vida parece posible deducir que el orden es la condición indispensable para que existan los organismos que llamamos vivos. Y, por consiguiente, el desorden es el principio de inteligibilidad de ese fenómeno que llamamos muerte. Muerte es la disgregación del conjunto producida por la rotura de las relaciones entre los elementos constitutivos del ser vivo. Al perderse el sentido de las relaciones y la forma la relación cesa y el ser vivo perece por descomposición. Los elementos que lo constituían empiezan entonces un nuevo proceso de ordenamiento y de integración que sigue sus leyes y que conforma órdenes diversos inexistentes hasta entonces.

En este punto creo que es evidente la analogía entre la disociación de los organismos vivos produ-

cida por la ruptura que llamamos muerte y la disolución de la vida social generada por la ruptura del orden propio de la convivencia. También las relaciones humanas tienen formas específicas, siguen direcciones específicas y constituyen niveles jerarquizados de sentido. Este orden es un resultado del reconocimiento de la ley natural, o sea, de una estructura fundamental de derechos intocables que aseguran la supervivencia de los individuos dentro del todo social en sus diversas formas y de deberes ineludibles que permiten la adquisición de un nivel específico de perfección personal y colectiva.

Nos queda por ver si este modelo teórico, inspirado por una filosofía del orden y por una epistemología de la trascendencia, es un instrumento adecuado para el conocimiento de la realidad colombiana.



EL CASO COLOMBIANO

La violencia de las relaciones

La búsqueda de la paz en el país mediante la recuperación de los derechos humanos, puede muy bien describirse como un caso de ese proceso mundial contemporáneo que explora una solución a lo que se denomina la crisis del Estado. A esta crisis se está intentando responder mediante la reconstrucción de la sociedad civil. Sin embargo, dicha reconstrucción no se puede efectuar sobre bases generales sino que tiene que arrancar de las circunstancias concretas de cada sociedad, dado que cada grupo tiene su nivel específico de civilización. Los indicadores de este grado de conciencia colectiva que permite a las personas convivir en los grandes grupos nacionales son muy variados y cada uno de ellos tiene un peso específico dentro del conjunto de categorías que permiten describir con justeza el fenómeno social. Hay algunos, sin embargo, que sintetizan toda una idiosincrasia nacional y que permiten aproximacio-

nes a fenómenos específicos cuya importancia merece consideración especial.

Para mirar el caso colombiano me parece muy apropiado partir de la noción de *desechables* que se da hoy a algunos de nuestros connacionales. Esta noción ha llegado a formar parte del lenguaje corriente que, a mi juicio, sintetiza un proceso de degeneración del pensamiento colectivo y marca un "premio de montaña" en la carrera hacia el deterioro no sólo de la noción del derecho, sino, en una forma más general, de la ética colombiana. Ese deterioro mental se encuentra en la raíz del desorden actual del país.

Dentro de la perspectiva trazada en la primera parte, el valor de la persona humana apareció como el cimiento de la ética. Y, parafraseando a Hamlet, la opción ética fundamental quedó formulada como la preferencia del ser sobre el no ser. En lo cual pretendí expresar que el primer valor para la reconstrucción de una sociedad civil es la dignidad de la persona humana y la consecuencia inmediata de asentar ese valor es que la vida humana no se toca. La idea de que un ser humano pueda ser desechable es la contradicción total de ese valor y de sus consecuencias.

En realidad, la investigación de la historia colombiana reciente muestra cómo la idea de los desechables nace dentro del marco teórico de la "limpieza social". Esta limpieza, a su vez, es una corrupción del pensamiento mediante la cual se llega a concluir que una mal definida categoría de seres humanos puede ser considerada nociva para la sociedad en su conjunto, equívocamente definida, por lo cual debe ser eliminada en forma sistemática por mal definidas razones de un bien mayor. Bastante de esa corrupción mental se logra detectar también en la teoría mucho más estructurada y por lo mismo más peligrosa de la seguridad nacional.

Subrayo el aspecto de incoherencia de la teoría y de la mala definición de las víctimas del homicidio para poner de relieve el desequilibrio mental que supone optar por la supresión de los seres humanos como medio para cualquier objetivo social. Cuando se entra por ese camino es muy difícil encontrar quién

no sea reo de muerte, puesto que todas las definiciones de conductas indeseables son arbitrarias.

Quisiera prevenir, en este momento, la confusión de lo anterior con las teorías acerca de la defensa nacional. En ellas hay una legitimación coherente del uso de la fuerza como último recurso para la preservación del orden social. Pues bien, el tema de la legítima defensa es muy distinto por las circunstancias y los fines del tema que estoy discutiendo, a pesar de que es probable que en el debate sobre la seguridad nacional se puedan confundir las dos perspectivas al tratar algunas situaciones extremas; no así en el caso de la limpieza social que es un homicidio planeado con premeditación y alevosía y con una definición muy ambigua de bien común. No estoy, pues, interesado en discutir aquí si los desechables son ladrones o prostitutas u homicidas. Lo que intento poner de relieve es que la reforma de la sociedad no se logra mediante la supresión de sus miembros, porque esa teoría es del todo contradictoria. Traduciendo en el lenguaje de Jesús de Nazareth: Dios no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva. De lo contrario, no podríamos distinguir entre Dios y el Diablo. En una palabra, no tendría sentido hablar de ética.

Tampoco intento discutir, por ahora, los criterios para clasificar conductas desviadas que se suelen alegar como justificación para la teoría del homicidio como sanción social, porque me parece irrelevante hacerlo cuando lo que estoy tratando de establecer es que la vida humana es intocable. Lo único que pretendo afirmar es que se ha llegado en Colombia a un nivel excesivo de generalización del homicidio como acción o relación social, lo cual es, a mi ver, contradictorio y, por lo mismo, fuente de un nuevo desorden.

Como suele suceder en todos los procesos sociales, no se llega a este desorden mortífero específico sino como resultante de una serie de previos desórdenes sociales. En la cuidadosa investigación realizada por CINEP sobre Conflicto Social y Violencia se han documentado muchas de las políticas desordenadas de las etapas anteriores a la que estamos viviendo y de su influencia sobre esta última. Un fac-

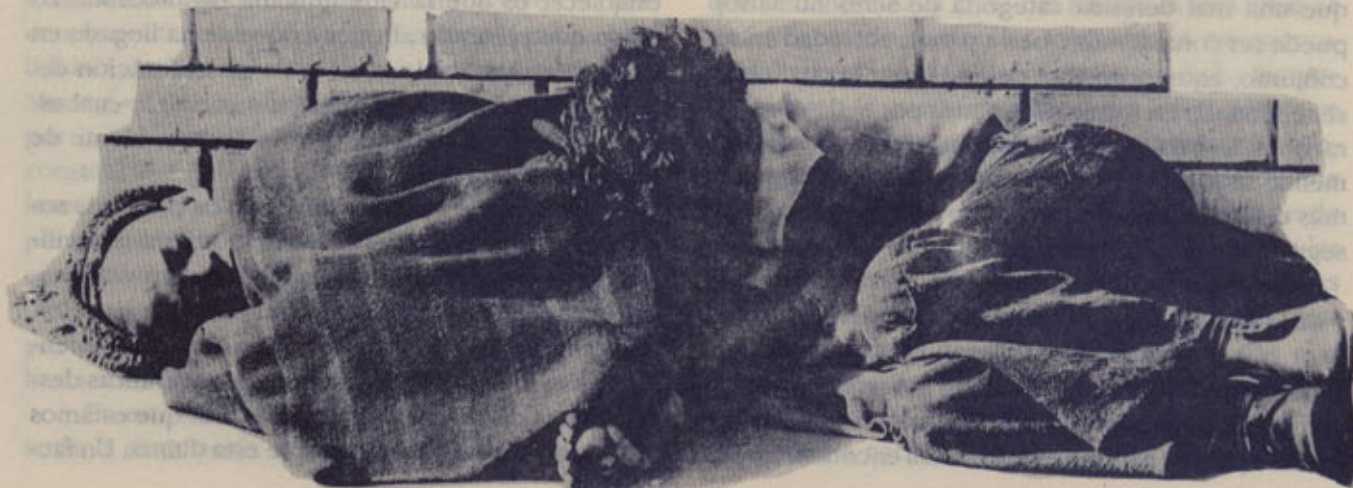
tor común enfatizado por los investigadores es la presencia crónica del hacerse justicia por la propia mano, como respuesta a la ausencia de un Estado que reclama como suyo un territorio que no logra ocupar. (F. González: "Reflexiones generales sobre la violencia y la paz en Colombia" en *La Paz: Miradas de Esperanza*, Santafé de Bogotá, Programa por la Paz y Universidad Javeriana-Cali 1995, pp.13-26)

Lo interesante de la citada pesquisa es que aparece claro cómo la no ocupación del territorio nacional parecería formar parte de un propósito deliberado de los dirigentes políticos colombianos de todas las épocas, a partir de la conquista. Aunque no creo en las teorías del complot, como tampoco lo creen los citados investigadores, esa ausencia del Estado colombiano, fenómeno crónico en gran parte de su propio territorio, sí responde en cada época a un designio de los líderes de mantener fuera del juego a sectores muy bien definidos de la población, para lo cual se alega periódicamente la insuficiencia de recursos estatales, la cual, a su vez, constituye un círculo vicioso dentro de la lógica política.

Se sienta con ello la premisa de irracionalidad congénita del Estado colombiano, lo cual en el lenguaje de los investigadores se expresa como la no modernización de los organismos mediante los cuales se hace política. No hay un aparato burocrático adecuado porque éste supone una participación amplia de la población. Y puesto que no hay partici-

pación mayoritaria, como los porcentajes de abstención electoral parecen confirmarlo *a posteriori*, tampoco se necesita la burocracia compleja típica de los estados modernos. En forma análoga, no hay un aparato de justicia adecuado porque el que no participa tampoco puede exigir que se le haga justicia: simplemente no tiene voz. Si alguno más fuerte lo suprime, esa violación de los derechos fundamentales queda, por lo general, impune sin que se levante la protesta indignada de una población unida por los vínculos racionales de la solidaridad orgánica. Si no hay una justicia adecuada tampoco se puede pensar en una policía adecuada puesto que no existe un concepto moderno del orden público, dentro del cual la oposición política tenga derechos y deberes. La oposición queda reducida a subversión.

Según conclusiones bien sustentadas por Patricia Pinzón, las fuerzas armadas colombianas han tenido un papel muy distinto del que se les asigna por definición corriente en los estados modernos y han desempeñado una función bien específica dentro de esa política colombiana inspirada en un clientelismo tradicionalista de corte feudal. La apariencia democrática de un país donde la mayor parte de la población no participa de la riqueza nacional sólo se puede asegurar, entregando al Ejército una función electoral periódica que asegure la perpetuación de los privilegios usurpados por las burguesías reinantes (Patricia Pinzón de Lewin, *El Ejército y las elec-*





ciones: *ensayo histórico*, Bogotá, CEREC, 1994). Lo que se confirma con la investigación de CINEP, para la cual siguen existiendo hoy en muchos rincones de Colombia los señores de horca y cuchillo y sus mercenarios. Con lo que se podría decir sin exageración que buena parte de la política colombiana de hoy sigue siendo, como en las épocas de la colonia, un asunto de capa y espada.

Las hipótesis de ambas investigaciones ponen en evidencia la crisis del derecho natural a la cual he venido aludiendo. En efecto, la incapacidad de "integrar y articular los micropoderes y microsociedades" tiene como base, según F. González, la debilidad del Estado manifestada de preferencia en las insuficiencias de tres aparatos esenciales para la conformación de cualquier Estado: justicia, fuerza pública y burocracia. Y además en dicho estudio queda claro que ninguna de estas debilidades es casual sino que es determinada por la fragmentación inducida por los intereses privados, los cuales desde el comienzo han jugado al ambiguo método de la exclusión forzada mediante la decapitación cruenta de los movimientos populares y de la cooptación de los excluidos mediante abalorios políticos. Se repite, pues, el intercambio de oro por espejos y por cuentas de vidrio que nos narra el mito del descubrimiento. Este modelo de astucia política parecería ser la herencia típica de la clase dirigente colombiana.

En vez de la unificación por la fuerza, que se encuentra en la base de la constitución del derecho de la mayor parte de los estados que en el mundo han sido, el Estado colombiano sufre de una fisura congénita basada en el manejo de la exclusión de hecho, recubierta con una tenue capa de participación administrada con habilidad suma. Aparece entonces un país democrático fundado sobre un proceso de negación sistemática del derecho común y una implantación crónica del derecho *ad hoc*, la cual, llegando al paroxismo de la irracionalidad, se ha convertido en el instrumento privilegiado de la política: conquistar el poder significa adquirir el derecho de negar derechos. Lo cual, por necesidad, conduce a un conflicto político violento, puesto que se le sus-

trae a la política su racionalidad propia que es la gestión del conflicto por medios distintos a la coerción y a las armas, o sea, por medio de leyes universales y justas. En esta perspectiva también aparece normal que surjan las cuadrillas armadas de subversivos y que éstas, o sean legitimadas por las poblaciones simpatizantes, o se legitimen por la fuerza, adoptando a su turno las mismas estrategias sangrientas de los dirigentes de un país esquizofrénico, los cuales exhiben un discurso democrático junto a un comportamiento despótico. Tampoco parece extraño que estos dos despotismos enmascarados se ceban, al tiempo, con el dinero de los estupefacientes y se reproduzcan con el tráfico de armas. Ya que, instituido el engaño como base de del dominio, se pasa por la ley de gravedad social del tráfico de votos al tráfico de narcóticos, negocio que a su vez florece gracias a la ilegalidad y a la sangre. Los últimos desarrollos de la política mediática colombiana dejan ver el alcance corruptor del narcotráfico colombiano y al propio tiempo dejan entrever el deterioro mental que impide la reflexión ética y la operacionalización de sus consecuencias.

Durante la colonia el criterio coercitivo excluyente era de fuerte sabor racista, durante la república neogranadina fue de intenso color partidista y en la actualidad despide un acre olor clasista. Lo interesante en la variación de los criterios excluyentes es su abstracción cada vez mayor: del color de la piel se pasa al color del carnet del partido para terminar en el color de los anteojos de clase que usa el homicida. Este proceso de abstracción no induce ninguna variación en el tipo de relación ya que ésta se mantiene constante como eliminación de un adversario definido *a priori*: los indios son reducidos, los adversarios políticos son proscritos del trabajo, o de sus tierras, o de la vida, los "desechables" son barridos. Es normal que la eliminación física se vaya generalizando como respuesta a la agudización del conflicto. Y es también muy claro el proceso que, del encierro con privación de derechos políticos, económicos y sociales de los resguardos indígenas de ayer, avanza poco a poco hasta la privación de todos los derechos, incluido el derecho a la vida de los tugurios de hoy.

La opción por el no ser vence a la opción por el ser en un itinerario que cada vez es menos simbólico y más físico. Pero el contenido neto es siempre el mismo: la violencia en todas sus formas.

El totalitarismo al revés

Como afirmó H. Arendt acerca del totalitarismo, *una vez declarado superfluo el ser humano, todo es posible*. La paráfrasis para el caso colombiano podría escribirse así: *Una vez declarado desechable un colombiano todo es posible en Colombia*.

La anulación del derecho por el régimen totalitario, según Arendt, supone la invasión de la vida privada, por una parte, y de la vida pública por la otra. En el caso colombiano los servicios secretos invaden la vida privada mediante el certificado judicial y el ejército nacional invade la vida pública mediante la seguridad nacional. Ahora bien, ambas invasiones se llevan adelante por iniciativa de los dirigentes políticos y no por iniciativa de las fuerzas armadas, como puede haber sucedido en otras latitudes. Esta es una característica del caso colombiano. Por eso, la anulación de los derechos es selectiva: se realiza por la exclusión de algunos sectores mayoritarios de población. Los diversos umbrales de pobreza definen ámbitos en los cuales no existe la posibilidad de un recurso real a los derechos ciudadanos y, por consiguiente, tampoco a los deberes. Como en el fenómeno totalitario, el derecho se disuelve. Pero no se disuelve para toda la población sino para el sector encerrado en los campos de concentración de la miseria, tanto en el perímetro urbano, como en el área rural. La estratificación del homicidio según los niveles de ingreso familiar permite delinear esas zonas grises del derecho donde la legalidad pretendida por los dirigentes políticos y por los niveles acaudalados no tiene vigencia porque el Estado no se cuida de esas poblaciones y, por lo mismo, no puede garantizar ningún derecho ni ningún deber. Del otro lado observamos los conjuntos cerrados de la oligarquía financiera y política donde se juega a mantener la apariencia de un orden jurídico y de un estado de derecho que se cocina hasta disol-

verse en su propia corrupción. Aunque no lo parezca, la disolución del derecho también es total en este totalitarismo al revés.

Y así nos encontramos con la paradoja de que en el extremo opuesto al totalitarismo, es decir en la ausencia del Estado, se reproducen algunos de los fenómenos típicos de las dictaduras totalitarias: *los apátridas*, cuyo único vínculo apropiado con el orden jurídico nacional es cometer un delito, el *genocidio* como forma de "hacer justicia", la *invasión de la vida privada y de la arena pública* como salvaguardia del poder, el uso científico del *terror* como defensa del "orden público". Ahora bien, la gran diferencia con el fenómeno totalitario es, desde luego, que la negación de los derechos no es impuesta por una racionalidad totalitaria y, por eso mismo, no afecta de la misma manera a toda la población. Pero sí es impuesta desde arriba: se ha hecho casi siempre a tiros.

Los sectores excluyentes, que son una minoría demográfica, conservan una fachada de legalidad hecha en casa y, por lo mismo acomodaticia, que basta para apoyar una engañosa apariencia de unidad nacional. En cambio, en el nivel de falsedad publicitaria, el régimen excluyente colombiano supera al totalitarismo, dado que esa unidad nacional que es tan sólo un producto para la exportación, se halla, de hecho, quebrada por su eje en compartimientos estancos pegados con babas y sangre. Pero esos mismos sectores minoritarios privilegiados parecieran no caer en la cuenta de que la negación del derecho de un sector mayoritario de la población refluye sobre su propia fachada legal con el ímpetu arrasador de la violencia. El derecho o es universal o no es derecho.

La exclusión social y política es una bomba de tiempo que, al disolver el derecho en el espacio geográfico que la contiene, produce una contradicción jurídica y social tan explosiva que termina por conducir a la violencia generalizada de la guerra.

Que esta conclusión analítica no sea una simple figura literaria parece demostrarlo el hecho de que el terror de las bombas se haya venido convirtiendo en el arma predilecta de las partes en conflicto. El terro-

rismo es la forma contemporánea de la guerra, porque donde se pierde la ética también se pierde el sentido de las proporciones: los objetivos se confunden y el "derecho de guerra", sobre el cual se pretenden basar los acuerdos para "humanizar" el encuentro armado, se torna irrisorio. Si la matanza de inocentes permite lograr un objetivo político desorbitado, sean bienvenidas las bombas que hacen saltar niños, mujeres y ancianos indefensos que celebran inocentes una *kermesse*. Si Dios no existe, todo es válido, escribía Dostoyevski.

En resumidas cuentas, el ocaso del derecho natural exteriorizado como violación continua de derechos humanos se muestra a la observación empírica como crisis del estado de derecho, pero por dentro supone el deterioro de la ética. La crisis del derecho es la proliferación de la ilegalidad que se extiende por todos los tejidos de la sociedad como corrupción que invade el cuerpo social desde la cabeza hasta los pies. El deterioro de la ética es la irracionalidad creciente del régimen político colombiano que se encuentra en el atolladero de tener que negociar su propio territorio con sus propios súbditos y su propia justicia con los criminales que la pisotean. Por el otro lado, aparece la irracionalidad de una revolución permanente cuyos corifeos, habiendo verificado la vanidad de su sueño ideológico de comenzar de cero y la contradicción de su estrategia de poner fin a la violencia con la violencia, ensayan titubeantes, o fingen ensayar, los métodos de los que abjuraron durante medio siglo.

En esta doble decadencia del derecho y de la ética el efecto más lamentable es el de la irracionalidad de los grupos de ciudadanos de los diversos estratos que han tratado de organizar la justicia por sus propias manos, sin advertir el efecto *boomerang* que esa solución lleva consigo, dentro de un Estado en descomposición. Mezcladas todas



*Una vez declarado
desechable
un colombiano
todo es posible
en Colombia*

esas irracionalidades en la "licuadora política" nos suministran ese cruce de violencias armadas que sirve de pábulo a la violencia expresiva de los medios de comunicación y a la violencia aterciopelada de la economía de consumo, origen de la ideología de los productos desechables.

Si el principio del desorden inducido por el deterioro de la ética y del derecho pueden ser tipificados como un conjunto de irracionalidades, la forma de frenar semejante descomposición mental tendrá que ver, primero que todo, con la manera de pensar. En efec-

to, los diagnósticos presentados parten todos de la posibilidad de racionalizar nuestros comportamientos sociales. Esa racionalización supone la corrección de las formas erróneas que nos han inducido al desorden.

Esas formas tenían que ver con el desconocimiento de la solidaridad y con la ignorancia de la ecología. El primero es evidente

cuando se entroniza la política excluyente como principio de acción social. La segunda, se pone de manifiesto cuando establece que la respuesta violenta a la exclusión forzosa transformada en ley es una anomalía.

El desconocimiento práctico de la solidaridad introduce el individualismo como valor. De ahí se desprende la valorización del monopolio y, en otro nivel, la exaltación de la falsedad como moneda corriente. El poder disgregador de ambos factores es siempre exagerado porque tanto el abuso del poder que trae la acumulación sin límites como el desfalco mental que produce la mentira erigida en base de la comunicación desarraigan la confianza. El extrapoder genera siempre miedo, así como la mentira genera siempre incertidumbre. La trampa en las transacciones privadas, la hipocresía en la gestión pública y el chantaje en unas y en otras convierten la convivencia en un infierno.

Erradicar estas tendencias supone una acción continuada desde la primera socialización de los niños hasta la construcción de controles institucionales eficientes del comportamiento de los políticos y de los empresarios. Pero, tanto la una como la otra, sólo pueden realizarse por una acción firme de la comunidad en su totalidad o, al menos, en su mayoría. Una democracia sin estímulos y sin sanciones nació muerta. La impunidad en Colombia no es un accidente de la ruta, es una estructura bien establecida desde hace años. Y es una consecuencia de los abusos de poder de las clases dominantes. El resultado deplorable se ha vuelto visible en las actuales relaciones entre los dirigentes políticos y económicos y los narcotraficantes.

La ausencia de solidaridad es también una marca de la sociedad colombiana que se ha construido sobre la exclusión justificada por asentados criterios culturales que siguen siendo manifestados en el lenguaje corriente. Términos referentes a la religión, a la clase social, a la pertenencia étnica sirven como "argumentos" para definir la "desechabilidad". En tanto que nuestra socialización no logre superar esa mentalidad discriminatoria y exclusivista no podemos imaginar, mucho menos construir un tejido social fuerte.

Tenemos por delante un trabajo educativo y político ingente si queremos sustituir las armas por las leyes. La multiplicidad de las disposiciones jurídicas no puede reemplazar la consolidación de la ley natural que sólo crece en el corazón del ser humano.

